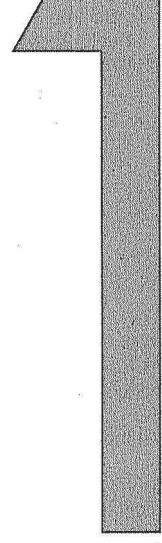


Osmanlı Uygarlığı

yayına hazırlayanlar:

Halil İnalcık

Günsel Renda



TC KÜLTÜR BAKANLIĞI

© 2002. Tüm yayın hakları saklıdır. Bu kitapta yayımlanan yazı ve resimlerin tüm hakları saklıdır; tamamı ya da bir bölümü, yayıncıdan izin alınmadan, fotokopi dahil, optik, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, basılamaz, yayımlanamaz.

Kitap tasarımı
Ersu Pekin

Fotoğraflar
Hadiye Cangökçe

Renk ayrımı, baskı, cilt
MAS Matbaacılık A.Ş.
Dereboyu Caddesi, Zağra İş Merkezi
B Blok No. 1
34398 Maslak-İstanbul

0212 285 11 96
info@masmat.com.tr

Temmuz 2003, İstanbul

Osmanlı uygarlığı / editörler: Halil inalçık, Günsel Renda. —
Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002 (İstanbul: Mas Matbaacılık)
2 c. (1160) s.: 739 resim.; 24 cm

Dizin vardır.
Kaynakça bölüm sonlarındadır.

ISBN 975-17-3074-0 (Tk.) —
ISBN 975-17-3075-9 (1.c.)—ISBN 975-17-3076-7 (2.c.)

956.1015 DOS 20

Koleksiyonlarından resim alınan müze ve kitaplıklar:

Alman Arkeoloji Enstitüsü Kitaplığı, İstanbul: 221, 681, 691
Arkeoloji Müzeleri Kitaplığı, İstanbul: 40, 71, 72, 76-78, 99, 110, 191, 215, 220
Ashmolean Museum, Oxford: 21, 710
Aşiyân Müzesi, İstanbul: 259
Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Alte Pinakotek, Münih: 4, 11, 14, 15
Bellizona Cantorale Archive, İsviçre: 619
Beyazıt Devlet Kitaplığı, İstanbul: 173, 174, 210
Beylerbeyi Sarayı, İstanbul: 622, 623
Bibliothèque Nationale de France, Paris: 20, 701, 702
British Museum, Londra: 694
Bursa Müzesi: 374, 393
Celsing Şatosu, İsveç: 734
Chester Beatty Library, Dublin: 203, 204, 706
Czartoryski Müzesi, Krakov: 695
Correr Müzesi, Venedik: 74
Çinili Köşk, İstanbul: 396, 397, 404-406
Deniz Müzesi, İstanbul: 41, 91, 102, 103, 213, 604
Dolmabahçe Sarayı, İstanbul: 720, 738
Etnoğrafya Müzesi Kitaplığı, Ankara: 43-58, 70, 79, 99, 100, 112, 407, 445, 633, 634, 682, 684
Fogg Museum, Boston: 715, 716
Freer Gallery, Philadelphia: 672
Graphische Sammlung Albertina, Viyana: 700
Gripsholm Şatosu, İsveç: 733
Harborough Koleksiyonu, Leicestershire: 30
İstanbul Şehir Müzesi: 644, 654
İstanbul Üniversitesi Kitaplığı: 35, 67, 162-165, 589, 683, 687
İznik Müzesi: 359-361, 371, 373, 375, 376, 394, 395
Krakov Ulusal Müzesi: 601
Kuefstein Şatosu, Grillenstein: 717, 718
Metropolitan Museum of Art, New York: 721
Mevlâna Müzesi, Konya: 446, 500, 532, 533, 735
Millet Kütüphanesi, İstanbul: 168, 242, 243, 254
Milli Kütüphane, Ankara: 39, 63-65, 75, 80, 83, 98, 118, 119, 227, 228, 655
MSÜ Resim Heykel Müzesi, İstanbul: 234, 289, 605, 607-618, 625-627, 690
Musée du Louvre, Paris: 736
Musée National de Châteaux de Versailles et de Trianon: 727, 729
Museen der Stadt Wien, Viyana: 38
Museum für Islamische Kunst, Berlin: 463, 473
National Gallery of Art, Washington D.C.: 713
National Museum, Stockholm: 730
Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul: 538, 539
Österreichisches Nationalbibliothek, Viyana: 224, 719
Rijksmuseum, Amsterdam: 724
Robert Kolej Arşivi: 6925, 693
Sadberk Hanım Müzesi, İstanbul: 402, 403
Schloß Abrass Koleksiyonu, Kunsthistorisches Museum, Viyana: 32
Sienna Katedrali, Piccolomini Kitaplığı: 712
Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul: 114, 116, 117, 120, 122-124, 214, 235-241, 244-250, 252, 253, 273, 274, 27--278, 491, 536, 537
The National Gallery, Londra: 467-469
Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı, İstanbul: 1-3, 6-10, 12, 13, 16-18, 22-29, 31, 33, 34, 36, 37, 42, 62, 66, 68, 69, 73, 81, 82, 8-88, 92-97, 104-109, 111, 113, 115, 121, 125, 161, 166, 169-172, 175, 176, 182, 183, 205, 206, 216-218, 251, 272, 308, 399-401, 414, 416, 424-428, 433-444, 447-459, 488, 492, 493, 495, 501-531, 534, 535, 540-562, 565-588, 590-592, 594600, 602, 603, 621, 624, 635, 636, 645-647, 649--653, 656, 657, 660, 662-667, 669, 673-676, 678, 680, 685, 686, 697-699, 707-709, 725
Türkiyat Enstitüsü Kitaplığı, İstanbul: 658, 659
Türk ve İslam Eserleri Müzesi, İstanbul: 460-462, 465, 466, 470-472, 474-487, 489, 490, 563, 564
Universitätsbibliothek, Erlangen: 722
Vakıflar Halı Müzesi, İstanbul: 464
Varşova Eski Belgeler Arşivi: 703, 705
Varşova Üniversitesi Kitaplığı, Kraliyet Koleksiyonu: 59-61, 89, 90, 101, 219, 222, 670
Yapı Kredi Bankası Koleksiyonu, İstanbul: 5
Yapı Kredi Sermet Çifter Kitaplığı, İstanbul: 225, 257, 258, 260, 262, 265

Tasavvuf, Sufiler ve Tarikatlar, Tekkeler

Ahmet Yaşar Ocak

Giriş

Bilindiği gibi İslâm dünyasında sufilik, İslâm'ın daha ilk yüzyılı içinde belirmeye başlayan siyasal ve toplumsal değişimlere pasif bir tepki olarak önce *zühdi* (asetik) bir hayat tarzı şeklinde kendini gösterdi. Bir bakıma bu kaçınılmaz bir gelişmeydi. Daha Peygamber hayatlayken etrafındaki sahabeden bazılarının mistik bir hayat tarzı sürdürükleri bir yana, bizzat Peygamber'in kendisinin de bazı bakımlardan kuvvetli bir mistik karaktere sahip olduğu söylenebilir. Sufî geleneğin sonradan kendi kökeninde gördüğü Üveys el-Karenî, Herem b. Hayyân, Hasan el-Basrî benzeri, *Tâbiûn* denilen ikinci kuşak şahsiyetler, gerçek anlamda sufiler olmaktan ziyade, İslâm'ın bozulması olarak değerlendirdikleri siyâsî gelişme ve toplumsal değişimleri kabullenmeyerek, bizzat yaşamak suretiyle örneğini verdikleri *zühd* ve *takvâ* hayatıyla bunları protesto eden *zâhidler* (*zühhâd*, *ascets*) idi.¹ Bu protestolar o devirde tamamıyla ferdî nitelikte olup hiçbir zaman toplumsal hareketlere dönüşmedi. Bu hareketlerin, zâhidliğin yine ferdî bir hayat şeklinde sufiliğe dönüşmesinden çok sonra, ancak teşkilâtî tasavvufun, yani tarikatların ortaya çıkmasıyla gözlenebildiği, sufilik tarihinin en açık olgularından biridir.

Bu zühdi tepki bütün bir Emevî dönemi boyunca sürdü. Bunun, Abbasî İmparatorluğu'nun alabildiğince geniş toprakları içinde, özellikle Hind-İran mistik kültürlerinin bütün canlılığıyla izlerini saklayan eski Mezopotamya ile, köklü bir Yahudi ve Hristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye mıntakalarında Budist, Maniheiz, Gnostik ve Neoplatonist etkiler ile karşılaştığını biliyoruz.² Bu karşılaşmadan doğan sentezin, zaman içinde gerçek bir mistik yapıya kavuştuğu ve 10. yüzyılda sûfiyâne bir hayat tarzına paralel olarak yavaş yavaş bir takım tasavvufî teoriler de şekillendirerek *sufilik* veya *tasavvuf* denilen olaya dönüştüğü bugün daha iyi kavranabiliyor.

Tasavvuf, teorik yapısı itibarıyla, şerîatin, *tevhid* tabir edilen, "Allah'ın ortak kabul etmez tekliği"ni açık ve seçik bir şekilde vurgulamak suretiyle *yaratıcı yaratılış*ten ayırarak ortaya koyduğu *yaratıcı-yaratılan* ayırımını, yaratılanın yaratıcının tecellisinden ibaret olduğunu varsayarak izale etmeye çalışan bir mistik felsefe şeklinde özetlenebilir. Tasavvuf teorilerinin bütün varyantlarının, esas itibarıyla, söz konusu bu ikiliğin ortadan kaldırılmasının bir aracı sıfatıyla *insan-ı kâmil* (mükemmel insan) ve -bununla bağlantılı olarak- *velâyet* (velîlik, *sainteté*) teorisinde odaklaştığı söylenebilir.³ İnsanın ilâhî gerçeğe ulaştığı son noktayı temsil eden *insan-ı kâmil* mertebesine, ancak *velâyet* sistemindeki bütün kademelerin aşılmasıyla ulaşılabilir. *Sufî*, ait olduğu ilâhî hakikatle tekrar birleşmek üzere bu kademeleri aşmaya çalışan kişidir.

İşte bu çerçevede bir takım tasavvuf teorilerine dayalı gerçek anlamda mistik bir ha-

¹ Bkz: L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, s. 157-203; A. J. Arberry, *Le Soufisme*, çev. J. Gouillard, Paris 1952, s. 32-49; G. C. Anavati - L. Gardet, *Mystique Musulmane: Aspects et Tendances, Experiences et Techniques*, Paris 1976, s. 23-7; A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, İstanbul 1982, s. 37-40.

² Meselâ bkz. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londra 1963, s. 1-27 (Türkçe çevirisi: *İslâm Sûfîleri*, Ankara 1978, s. 1-24).

³ Bu teorisinin iyi bir açıklaması için meselâ bkz. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları...*, s. 167-99.



110— Derviş. Nicolas de Nicolay, *Les Navigations et Pérégrinations en la Turquie*.

yat tarzı olarak sufîlik, her şeyden önce İslâm öncesi bu eski mistik kültürlerin temsilcisi olan gayri Arap kökenli *mevâlî* tabakası ile, özellikle de eski Mezopotamya topraklarında ilk İslâm fetihlerini müteakip kurulmuş bulunan Basra ve Kûfe gibi şehirlere gelip yerleşen Arap kökenli yeni nüfus arasında şekillenmeye başladı. Daha sonra bunlara Bağdat gibi çok önemli bir merkezin de katılmasıyla, temelini bu üç şehrin oluşturduğu bir tasavvuf anlayışı geliştirdi. *Irak mektebi* denilen bu mektep, bir yandan Bayezîd-i Bis-tâmî (öl. 875), Hallâc-ı Mansûr (öl. 922) benzeri Fars kökenli büyük sufi teorisyenleri İslâm dünyasına kazandırırken, diğer yandan Seyyid Abdulkâdir el-Cîlî (Gîlânî) (öl. 1167) ve Seyyid Ahmed er-Rifâî (öl. 1182) gibi hâlis Arap kökenli büyük tarikat kurucularını tarih sahnesine çıkardı. Resmî İslâm'ı temsil eden fukahânın (İslâm hukukçuları), başka bir deyişle ulemanın buna tepkisi ilk zamanlarda çok şiddetli oldu. Tasavvufu İslâm içinde âdetâ yeni bir "ayrılıkçı din" gibi gören ulema, bu sebeple onu bir çeşit *zendeka* (sapkınlık, herezi) olarak algıladığı gibi, mensuplarını da *zındık* ve *mülhid* (heretik) olarak mahkûm etti. Tabii bu tavır sonraki yüzyıllarda giderek yumuşadı ve tasavvuf âdetâ İslâm'ın ikinci boyutu olarak değerlendirilmeye, ulemadan bazıları çeşitli tasavvuf çevrelerine intisap etmeye başladılar. Bu, İslâm sosyal, kültürel ve zihniyet tarihinde vukû bulan en önemli dönüşümlerden biridir ve bugüne kadar fazla tartışılmamıştır.

İslâm dünyasında sufîliğin ilk belirdiği dönemde (9. yüzyıl), eski İran kültürünün ocağı olan Horasan mintakasinda, Irak mektebinin zühde dayalı bu sufîlik anlayışından tamamen farklı, bütünüyle *ilâhî aşk* ve *cezbe* motifinin hâkim olduğu, *Melâmetiyye* denilen yeni bir tasavvuf anlayışı belirdi ki, Ahmed b. Hadraveyh (öl. 854), Ebû Hafs-ı Haddâd (öl. 879), Hamdûn-i Kassâr (öl. 885), Ebû Osman el-Hîrî (öl. 911) es-Sülemî vb. esas itibarıyla esnaf tabakasından oluşan orta sınıfa mensup önemli bir takım şahsiyetler, fakat özellikle de Hamdûn-i Kassâr, *Horasan mektebi* denilen bu ikinci sufîlik anlayışının öncüleri oldular.⁴

İşte 11. yüzyıldan itibaren Ortadoğu İslâm dünyasını içine alan geniş topraklarda bu iki sufîlik anlayışı yavaş yavaş, o sıralar önce *tâife* (çoğulu *tavâif*) denilen mistik bir takım cemaatlere dönüşmeye ve kendi içlerinde de varyasyonlar yaratarak daha sonraları *tarikât* adını alan sufi teşekkülleri ortaya çıkarmaya başladı.⁵ Artık Ortadoğu'dan yayılmak suretiyle Kuzey Afrika'dan Maveraünnehir'e uzanan bütün bir İslâm dünyası, ortaçağlar boyunca bu iki ana mektepten çıkmış muhtelif tarikatların doğuş ve gelişmelerine sahne oldu. Bunlar, Asya'daki eski Budist ve Maniheizt mistik kültürlerle içiçe geçip yeni sentezler oluşturdular. Bu sufi teşekküller, kısa zamanda *zâviye*, *hanikah* vb. terimlerle adlandırılan bir takım kurumlar geliştirip İslâm dünyasının her tarafına yayarak,⁶ buralarda, İslâm'ın *zâhirî* (egzoterik) bilgisini üreten medreselere paralel olarak *bâtınî* (ezoterik) cephesine dair bilgi ve yorumlar üretmeye başladılar. Bu, o zamana kadar İslâm'ın düşünce tarihinde, medresenin doğuşundan sonraki ikinci büyük aşamayı teşkil eder. Zamanla geliştirilen bu muhtelif sufi yorumların en önemlisi, 13. yüzyılda Endülüslü büyük mutasavvıf Muhyiddîn-i Arabî'nin (öl. 1241) geliştirdiği –tasavvuf tarihini en büyük inkılâbı kabul edilebilecek– *Vahded-i Vücud* mektebinin doğuşu oldu.⁷ Kâinatta görünen bütün varlıkların (vücûd, mevcud) ilâhî cevherin tecellisinden ibaret olduğu şeklinde –ne yazık ki eksik olarak– tanımlanabilecek bu anlayış, hem yüksek tasavvuf çevrelerine kuvvetle nüfuz etti, hem de popüler tasavvuf akımlarını büyük ölçüde etkisi altına aldı. Bazı çevrelerde çok iyi işlenmiş yüksek ve ince bir tasavvufî felsefe

⁴ Kısa bilgi ve ilgili literatür için bkz. F. de Jong, "Malâmatiya", *ÉI*2.

⁵ Bu konuda toplu bir bilgilenme için Spencer Trimingham'ın kitabı (*The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971) hâlâ faydalıdır; Ayrıca şuna da bakılmalıdır: A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969.

⁶ Toplu bilgi için meselâ bkz. A. Yaşar Ocak-Süreyya Farukî, "Zâviye", *İA*.

⁷ Bu konuda özellikle bkz. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn Arabî*, Paris 1986; William C. Chittick, *Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, Arnavutluk 1989; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları...*, s. 230-48; ayrıca bkz. İ. Fennî (Ertuğrul), *Vahdet-i vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî*, İstanbul 1928 (Latin harfli neşri, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, yay. haz. M. Kara, İstanbul 1991).

biçiminde ortaya çıkarken, bazı çevrelerde ise, kolayca panteist yorumlara dönüşmeye ve İslâm'ın *tevhid* inancının sarsılmasına çok müsait bir konuma geçmeye elverişli idi. Ulema çevreleri bu mektebin tasavvufi öğretilerine bu yüzden her tarafa şiddetle karşı çıktılar. Ancak yine de bu mektep, tasavvufun gelişim tarihinde yepyeni bir dönemin başlamasına, dolayısıyla, yarattığı değişimlerden etkilenen yeni bir takım tasavvufi yapılanmalara yol açtı, ki Osmanlı sufliliği içindeki bir kısım çevrelerde aşırı panteist yorumuyla kendini gösteren *Hurûfilik*, bu yapılanmaların en önemlilerinden biridir.⁸

⁸ Hurûfilik konusunda bkz. A. Bausani, "Hurûfiyya", *Eİ2*; H. Algar, "Hurûfiyya", *Eİ2*.

⁹ Bkz. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, s. 201-4.

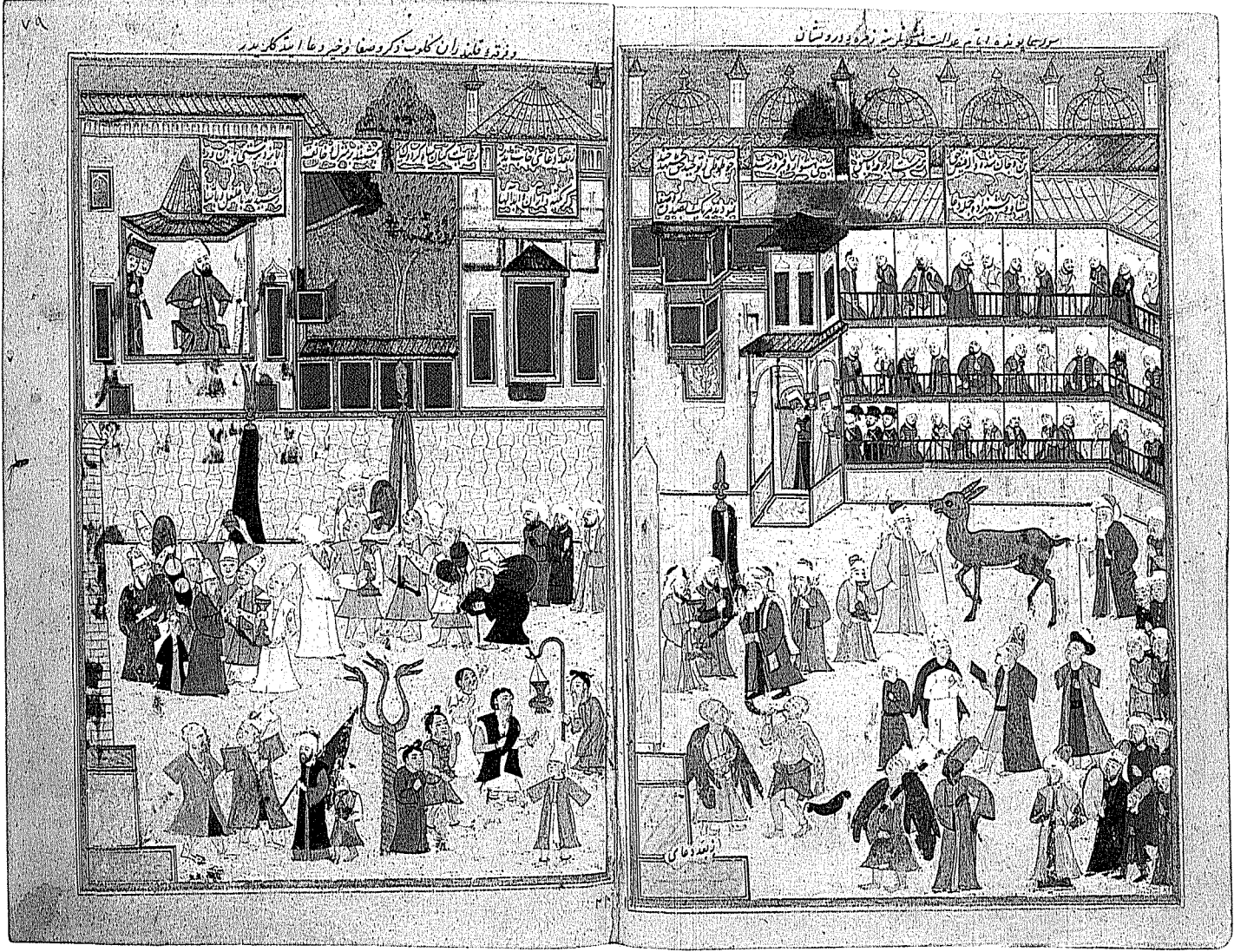
Osmanlı sufliliğinin doğuşu ve gelişmesi

Osmanlı sufliliği, esas itibarıyla, özetlemeye çalıştığımız bu tarihin bir devamı ve parçasıdır. O, bu tarihe Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi sufliliği aracılığıyla varis olmuştur. Bu itibarla Osmanlı sufliliğinin tarihsel alt yapısını büyük ölçüde, Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemindeki sufi akımlar ve tarikat hareketlerinin oluşturduğunu hatırlamak gerekir.

Ayrıntılar bir kenara bırakılacak olursa, 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun, Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerinin yüksek ve popüler seviyedeki bir takım yorumlarını yansıtan akımların ve tarikatların bulunduğu bir bölge haline geldiğini söyleyebiliriz. Bu sufi akım ve tarikatlar Anadolu'ya İran ve Arap ülkeleri üzerinden nüfuz ettiler. *Horasan Melâmetiyyesi* 'ni temsil eden *Kalenderiyye* cereyanı ve buna bağlı *Vefâiyye*, *Haydariyye* ve *Yeseviyye* gibi heterodoks tarikatlar, bunlara paralel olarak, aynı kökene bağlı olmakla birlikte Sünnî çizgiye olabildiğince sadık kalmaya çalışmakta olup, daha entelektüel çevrelere hitap eden *Kübreviyye* ve *Sühreverdiyye* tarikatları, İran kanalıyla; *Rifâiyye* ve *Kadiriyye* gibi yine iki büyük Sünnî tarikat ise Irak üzerinden Anadolu topraklarına girerek birçok yandaş buldular ve sınıksız bir şekilde yerleştiler.⁹

Dikkat edilirse, Osmanlı öncesi Anadolu'sundaki, çeşitli çevreler oluşturan tasavvuf akımlarının ve zümrelerinin temsilcileri olan şeyh ve dervişlerin hiçbiri yerli değildi; Türk kökenliler de dahil olmak üzere, çok değişik etnik ve kültürel çevrelere mensup bu suflilerin büyük bir çoğunluğu, muhtelif sebeplerle yurtlarından ayrılarak Anadolu'ya gelip yerleşmiş kimselerdi. Anadolu'daki bu değişik kökenlere mensup tasavvuf akımlarının önemli bir kısmının İran kaynaklı olduğu, klasik Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere sürekli olarak İran'la bağlantılarını sürdürdükleri, Selçuklu ve Osmanlı dönemi sufilik tarihi konusunda yapılacak analizlerde unutulmaması gereken en mühim noktalardan biridir. Popüler tasavvuf geleneğinde Anadolu'da yaşamış her sufi ve velinin bağlandığı *Horasan Erenleri* geleneği, bu tarihsel vâkıanın ifadesinden başka bir şey değildir.

Anadolu 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, *Vahded-i Vücud* telakkisinin büyük bir atılım göstererek özellikle Horasan *Melâmetiyye Mektebi* 'ne bağlı bütün sufi teşekkülleri derinden etkilediği bir bölge idi. Bu güçlü telâkkiden etkilenen sufi çevrelerden biri de Mevlâna'nınki oldu. Mevlâna bu telâkkinin karşı konulmaz etkisi altında, ilâhî aşkı ve coşkuyu merkez alan yeni bir senteze, *Mevlevîlik* –o zamanki adıyla *Celâîlik*– denilen tasavvuf akımına hayat verdi. Oğlu Sultan Veled bu akımı mükemmel düzenlenmiş bir tarikat haline getirerek kurumlaştırdı. Böylece yaklaşık tam üç buçuk asır sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun en güçlü tarikatlarından biri olacak olan Mevlevîlik doğmuş oluyordu. An-



111— Sultan III. Murad'ın, oğlu Mehmed için düzenlediği sünnet düğünü şenliklerinde "zümre-i dervişân" ve "fıkra-yi kalenderiyân"ın At Meydanı'nda, İbrahim Paşa Sarayı'nın önünden geçişi. *Şehinşehnâme*, 1592, TSM B200, y. 78b-79a.

cak bu Vahded-i Vücdçu tarikat, 15. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar Osmanlı topraklarında pek kendini gösteremedi. Çünkü Osmanlı Beyliği bu erken dönemde daha ziyade, Babaî hareketiyle sınıksız bağlantılı olan 14. yüzyıldaki Rum Abdalları'nın (*Abdâlân-ı Rûm*) temsil ettiği *Kalenderiyye* ağırlıklı popüler sufiliğin etkisi altındaydı. Bunlar, 16. yüzyılda Balım Sultan tarafından bir tarikat halinde düzenlenerek Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük popüler tarikatı olacak olan Bektaşiliğin ilk temsilcileriydi.

Osmanlı topraklarında tarikatlar

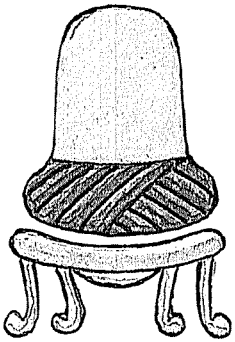
Kuruluşundan itibaren Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde pek çok tarikata rastlanır. Bunların bir kısmı daha önce Selçuklu döneminden intikal edenlerdir. Diğer bir kıs-



112— Mevlevî şeyhi. Albüm, Ankara Etnoğrafya Müzesi, No. 8283, s. 60.



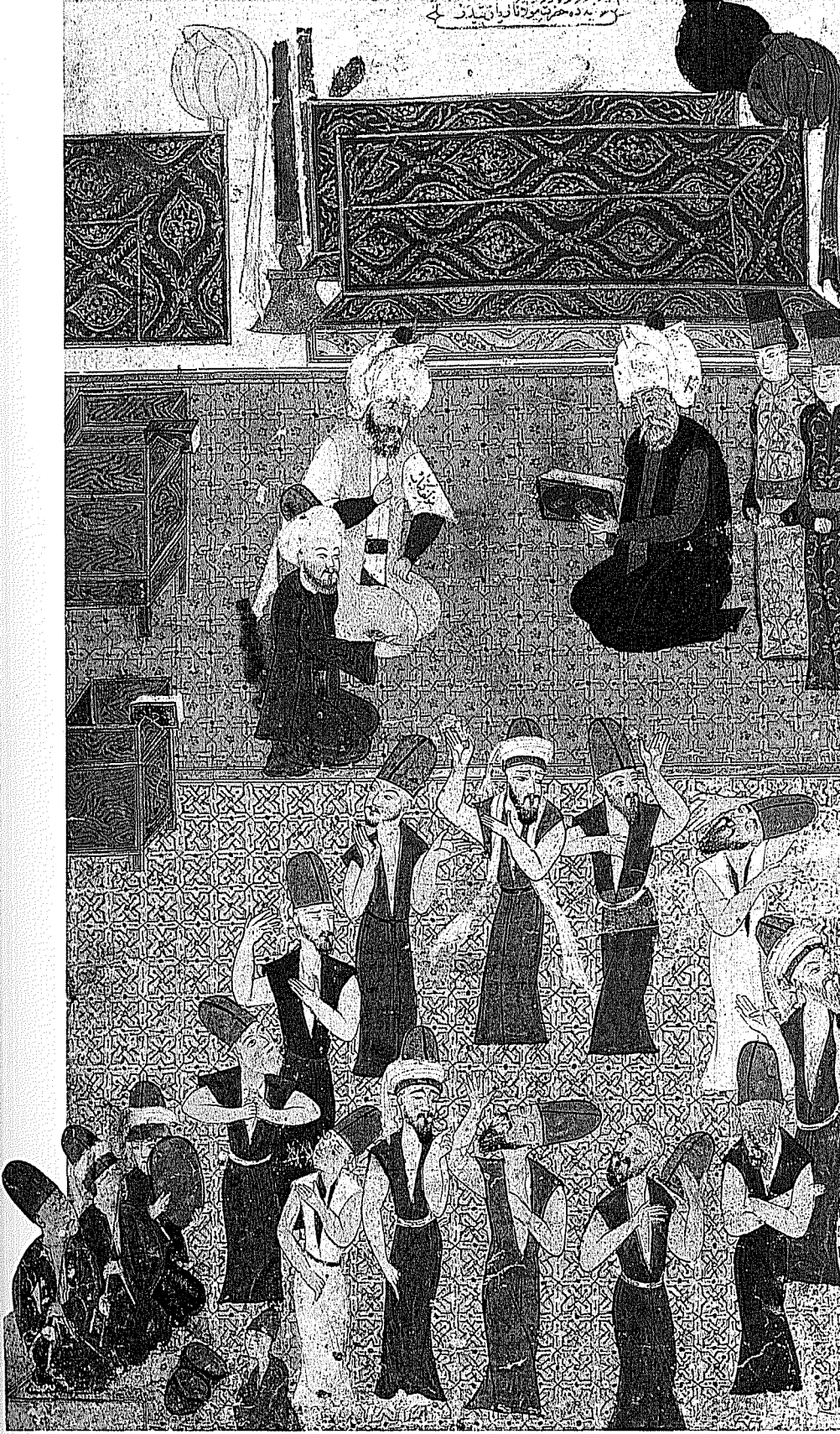
113— Mevlâna'nın Şems ile karşılaşması. *Cami el-Siyer*, TSM H1230, y. 121a.



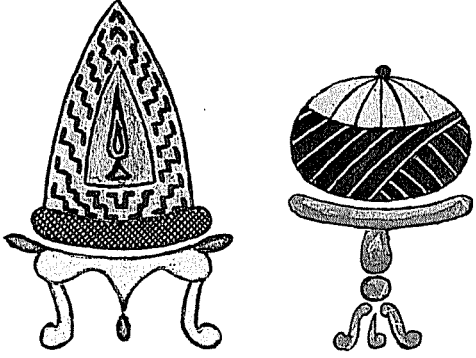
114— Mevlevî sikkesi. Agâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarif* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağışı, No. 101, s. 8.

mı da 14. ve 15. yüzyıllarda dışarıdan Osmanlı topraklarına giren tarikatlardır. Bunların hepsinin aynı derece öneme sahip bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bu itibarla tabii olarak burada, Osmanlı tarihi boyunca önem kazanmış büyük tarikat çevreleri üzerinde durulacaktır. Bunlar arasında Mevlevîlik, Rifâîlik, Kadîrîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik, Bektaşîlik, Bayramîlik (Melâmîlik), Osmanlı toplumsal ve kültürel tarihinde oynadıkları mühim roller itibarıyla belki en başta zikredilmeleri gerekenlerdendir.

Osmanlı topraklarında Mevlevîliğin yerleşip yayılarak gelişmeye başlaması, diğer beyliklerdekine nazaran daha geç olmuştur. Muhtemelen bu gelişme, 15. yüzyılın ortalarına doğru başlamış olmalıdır. Nitekim II. Murad'ın Edirne'de büyük bir Mevlevî dergâhı açtığını biliyoruz. Ancak bu tarikatın tam anlamıyla olgunlaşıp asıl mühim tarihî simalarını yetiştirmeye başladığı dönem, 17., özellikle de 18. yüzyılda başlar. Bu



115— Lala Mustafa'nın Doğu Seferi sırasında Konya'da Mevlâna'nın türbesini ziyaretinde dervişlerin semai.
Nusretnâme, TSM H1365, y. 36a.



116— Kadirî sikkesi, elifî, Agâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarif* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağış, No. 101, s. 10.

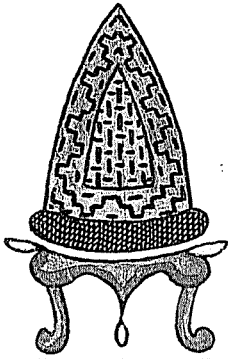
117— Rifâî tâci, Agâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarif* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağış, No. 101, s. 8.

¹⁰ Bu konuda merhum A. Gölpınarlı'nın şu kitabı değerini koruyor: *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.

¹¹ Kadirîlik için derli toplu bilgi ve bibliyografya için bkz. D. S. Margoliouth, "Kadirîyya", *EI2*.

¹² Aynı şekilde Nakşîlik konusunda derli toplu bilgi ve bibliyografya için bkz. H. Algar, "Nakshbandiyya", *EI2*. Ayrıca şuna da bkz. *Naqshbandis, Cheminement et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique musulman*, yay. haz. M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone, İstanbul-Paris 1990.

¹³ Molla İlâhî ve faaliyetlerine dair bkz. M. Kara, "Molla İlâhî'ye dair", *OA*, VII-VIII (1988), s. 365-92 (aynı yazının T. Zarcone tarafından yapılmış çevirisi için bkz. "Molla İlâhî: Un précurseur de la Nakşibendiyye en Anatolie", *Naqshbandis*, yay. haz. M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone, İstanbul 1990, s. 303-29).



120— Nakşî sikkesi, elifî, Agâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarif* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağış, No. 101, s. 10.



118— Rifâî dervîşi. Albüm, Milli Kütüphane, No. 554, s. 106.

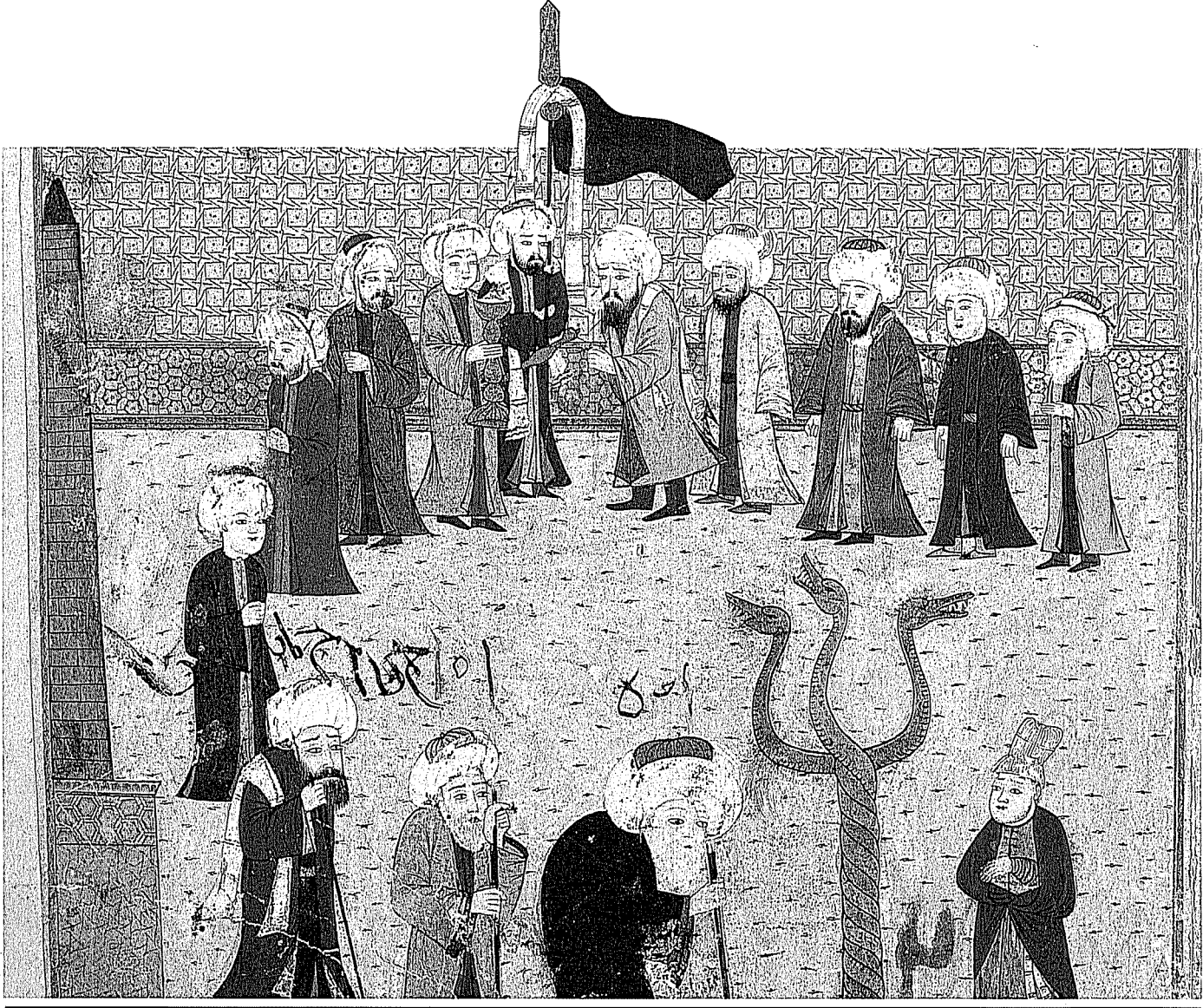


119— Nakşîbendî dervîşi. Albüm, Milli Kütüphane, No. 554, s. 105.

yüzyıllardan itibaren artık Mevlevîlik, Osmanlı İmparatorluğu'nun en saygın yüksek sufi çevrelerinin başında geliyordu.¹⁰

Öte yandan, aşağı yukarı Mevlevîlik'le aynı dönemde Selçuklu topraklarında ortaya çıkmış bulunan, yukarıda sözü edilen Irak kaynaklı iki büyük Sünnî tarikat, *Rifâîlik* ve *Kâdirîlik*, bilhassa taşra kasabalarında ve kırsal kesimde, tasavvufi tefekkürden ziyade, basit ve kolay zühdi öğretileri ve cazip âyinleri sayesinde çok çabuk yayılarak gelişti. Osmanlı döneminde bu iki tarikat, imparatorluğun Anadolu ve Rumeli topraklarındaki en gelişmiş popüler tarikatları arasına girmekte gecikmediler. Söz konusu yapısal özellikleri sebebiyle hem şehirlere ve kasabalara, hem de köylere nüfuz edebildiler. Seyyid Ahmed Kûçek-i Rifâî (13. yüzyıl) nasıl Anadolu'da Rifâîliğin yerleşmesinde önemli bir paya sahip idiye, 15. yüzyılda da Eşrefoğlu Rûmî (öl. 1469) Kâdirîliğin yaygınlaşmasında o ölçüde mühim bir rol oynadı.¹¹

Nakşîbendîliğe gelince, başlangıçta Maverâünnehir'in gelişmiş Sünnî kültür çevrelerinde, 14. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol putperestliğine bir tepki olarak ortaya çıkan bu tarikat,¹² Maverâünnehir'de Sünnîliğin kuvvetle yerleşmesine büyük katkıda bulunduğu kadar, İran'ın bazı bölgelerinde de aynı fonksiyonu icra etmiş olması bakımından tarihsel bir önem arzeder. Nakşîbendîlik, tarihinde yetişmiş ünlü şeyhlerden Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Molla İlâhî-i Simâvî (öl. 1494) tarafından Anadolu'ya getirilmişti. Koyu Sünnî bir çizgiye sahip olan bu tarikat, Osmanlı topraklarında çabuk yayıldı.¹³ Asıl büyük Osmanlı Nakşî şeyhlerinin yetişmesi, 15. yüzyıldan sonraya rastlar. Molla İlâhî'nin vefatından sonra yerine geçen Emir Buhârî (öl. 1516), bunlardan biridir. 17. yüzyılda daha da gelişen Nakşîbendîliğin özellikle *Müceddidiyye* ve *Hâlidîyye* kolları,

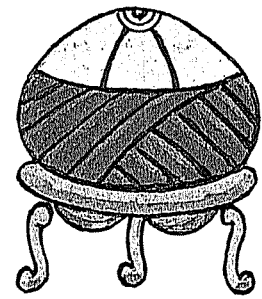


121— Sultan III. Murad'ın düzenlediği sünnet düğünü şenliğinde Hz. Eyyüb Ensârî sufilerinin At Meydanı'na gelişleri. *Surnâme-i Hümayûn*, TSM H1344, y. 53a'dan ayrıntı.

bütün imparatorluk sathında tutundu. Daha başından beri fıkıhçı medrese çevreleriyle problemsiz bir ilişki geliştirmiş olması, Nakşibendîliğin, bu kesimin muhalefetiyle karşılaşmadan ve merkezî yönetimle çatışmaya girmeden, çok geniş bir alana yayılmasına ve böylece köklü bir gelenek oluşturarak bugüne kadar gelmesine zemin hazırladı.

Gerek bu sayılanlar, gerekse burada zikredilmeyen, daha tâlî öneme sahip diğer tarikatların Osmanlı tarihinde ne medrese çevreleriyle, ne de merkezî yönetimle herhangi bir problemleri oldu. Bunun asıl sebebi Sünnî karakterleriyle bağlantılı olmakla beraber, diğer bir sebebi de kanaatimizce tasavvuf doktrinlerinin temelde Vahded-i Vücutçu olmayışlarına veya olsalar bile bunun yumuşak ve basit yorumlarına yanaşmalarına bağlanmalıdır. Osmanlı sufîlik tarihinin dikkatli bir tahlili, medreselilerle ve merkezî yönetimle karşı karşıya gelen sufi çevrelerin, Vahded-i Vücut doktrinini çok güçlü bir şekilde benimsemiş olan, daha doğrusu, panteizme kayan tarikatlar olduğunu gösterir.

Bayrâmîlik, 16. yüzyılda *Melâmîlik* şekline dönüşerek Osmanlı tarihinde düzene ve resmî ideolojiye karşı çıkan belki en mühim ve en geniş tabanlı sosyal hareketlerinden birinin kaynağı olarak kabul edilebilir. 15. yüzyılın ilk çeyreği içinde bir müderris-sufi



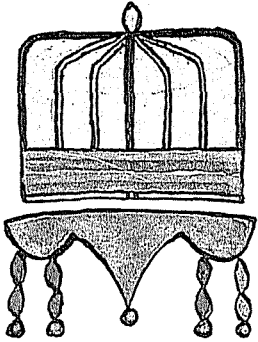
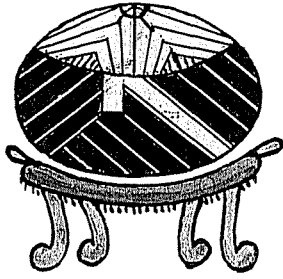
122— Nakşî sikkesi, elifî, Ağâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarif* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağışı, No. 101, s. 10.

¹⁴ Bayrâmîliğe dair bkz. A. Gölpınarlı, "Bayramiye" *İA. El2*'deki "Bayramiyya" maddesi buradan özetlenmiştir.

¹⁵ Bu konuda faydalı, iyi bir monografi için bkz: N. Clayer, *Mystiques, État et Société: Les Halvetis dans l'Air Balkaniques de la Fin du XVe Siècle à Nos Jours*, Leiden 1994.

¹⁶ Bu konuda iyi bir monografi ve bibliyografya için bkz. A. Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mîsrî", *İM*, VII (1972), s. 183-226 ve "Niyâzî-i Mîsrî", *İA*.

¹⁷ F. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEİM*, 5 (Eylül 1338), s. 405-8 ile "Bektaşîliğin menşeleri", *TY*, 7 (1341) ve *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1952, s. 94-102.



123— Şabaniye Halvetî tâc, Agâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarîf* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağışı, No. 101, s. 83.

124— Bektaşî tâc, Agâh Efendi'nin *Mecmuatü'z-Zeraif Sandukatü'l-Maarîf* adlı eserinden. SK, Nuri Arlasez Bağışı, No. 101, s. 66.

olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (öl. 1429) kurduğu bu tarikat,¹⁴ ilk zamanlarda daha ziyade Orta Anadolu'nun çiftçi köylü kesimine dayanıyordu. Kökeni itibariyle Safeviyye tarikatına bağlanan Bayrâmîlik, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatını müteakip, halifelerinden Akşemseddîn ve Dede Ömer Sikkînî arasında beliren tasavvufî anlayış ve meşrep farklılığı sebebiyle ikiye bölünmüş, Akşemseddîn'e bağlı olan kolu sınıksız bir Ehl-i Sünnet çizgisini, dolayısıyla panteist olmayan bir çizgiyi takip ederek merkezî yönetime iyi ilişkiler içine girerken, ikincisi çok daha farklı bir yol takip etmek suretiyle, panteist ve mehdici doktrini sebebiyle, bütün tarihi boyunca, olabildiğince merkezî iktidardan uzak durmuş, hatta fırsat buldukça ona karşı çıkmıştır.

Sözünü edeceğimiz ikinci tarikat, *Halvetîlik*'tir. 14. yüzyılın sonlarıyla 15. yüzyılın başlarında kurulmuş olup, aynı dönemde Osmanlı topraklarına giren İran kökenli bu tarikat, Ahî Yusuf Halvetî (öl. 1408) ile önce Anadolu'da yayılmaya başlamış, Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi merkezîyetçi bir yapıya sahip olmadığı için, kısa zamanda birçok kollara ayrılmış ve bu suretle, Rumeli toprakları da dahil olmak üzere, imparatorluğun her yanına ulaşmıştır.¹⁵ 15. ve 16. yüzyıllarda bu tarikat içinde, Dede Ömer Rüşenî ve İbrahim-i Gülşenî gibi önemli şeyhler yetişmiş olup, özellikle İbrahim-i Gülşenî (öl. 1534) yorumlarıyla ve faaliyetleriyle değişik bir sima olarak dikkati çekmiş ve kendi adını alan önemli bir kolun kurucusu olmuştur. 17. yüzyılda Niyâzî-i Mîsrî, *Kadızedeliler Hareketi* denilen taassup akımıyla karşılaşarak önemli sosyal hareketlere sahne olan bu tarikat içinde yetişmiş çok ilginç şahsiyetlerin başında gelir.¹⁶

Nihayet, Türkiye tarihinin ve Osmanlı tasavvuf tarihinin –günümüzdeki konumu itibariyle de– belki en ilginç tarikatlarından biri olan *Bektaşîlik*'ten söz ederek bu genel tabloyu tamamlamak gerekiyor. Osmanlı tarihindeki *mehdîci* (mesiyanik) dinî-sosyal halk hareketleri ve bunları sahneye koyan Türkmen çevrelerinin –Osmanlı merkezî yönetiminin *Râfızîlik* olarak adlandırdığı– heterodoks İslâm anlayışı, bilindiği üzere temelde aynı ortak kökten gelir. Her ikisi de, Babaî isyanının peşinden büyük bir popüler sufi harekete dönüşen Babaî akımını temsil etmekte olan Rum Abdallarının mistik geleneğiyle çok yakından bağlantılıdır.¹⁷

Osmanlı sufi çevreleri, şüphesiz ki yalnızca bu sayılanlardan ibaret bulunmayıp, daha birçok tarikattan bahsetmek mümkün olabilir. Ancak burada amaç genel bir Osmanlı tarikatlar tablosu çizmek değil, hem Türkiye tarihi içinde –bugün de varlıklarını korumakta olan– önemli sosyal gruplar meydana getirmiş belli başlı büyük sufi çevrelere işaret etmek, bu çevrelerin hangileri olduğunu anlayabilmektir.

Osmanlı yönetimi ve tasavvuf çevreleri

Bu çevreler içinde, Osmanlı merkezî yönetimine karşı oluşan muhalefet hareketlerini anlayabilmek için, onların bu çevreyle olan ilişkilerini de ana hatlarıyla kavramak büyük bir önem kazanıyor. Bugün Osmanlı Beyliği'nin daha kuruluş safhasında, *Abdâlân-ı Rûm* denilen, *Kalenderiyye* akımına, dolayısıyla *Horasan Melâmetiyyesi*'ne bağlı sufi çevrelerle sıkı ilişkiler içinde olduğu çok iyi biliniyor. İlk hükümdarlar ve diğer yöneticiler, kendi İslâm anlayışlarıyla pek çok ortak inanç taşıyan bu çevrelere karşı ilgisiz

kalmadılar. O zamanlar Bizans'a karşı yürütülmekte olan gazâlarda, bir takım şeyhlerin etrafına toplanmış bir kaç yüz kişilik gruplardan oluşan savaşçı dervişler fetihlerde işlerine çok yaradığı gibi, kendi hâkimiyetlerinin halk arasında meşrulaştırılması konusunda da onlardan çok yararlanmışlardı. Tabii ki yönetim çevrelerinin kendilerine tanıdığı bir takım maddî ve manevî imtiyazları muhafaza edebilmek için sufi çevreler de kendi açılarından merkezî yönetimle iyi ilişkiler geliştirmeye özen gösteriyorlardı. Böylece, dinî duygulardan kaynaklanan manevî etkenler kadar, aynı zamanda karşılıklı bir menfaat ilişkisine de dayanan bir siyaset geliştirildi. Bu siyaset, genelde Osmanlı merkezî iktidarının sufi çevrelerle ilişkilerini belirleyen ana çizgi olmakla beraber, bilhassa 15. yüzyıldan itibaren devlet bünyesinde vukua gelen değişimlere paralel olarak zamanla bu siyaset, daha ziyade sufi çevreleri denetim altında tutma şekline dönüştü.

Söz konusu dönüşümün sonucu olarak Osmanlı merkezî yönetimi, bu çevrelerde görülen bir takım dinî eğilimlere duyarlı hale geldi. Bu eğilimlerin düşünce alanından topluma intikal ederek sosyal dalgalanmalara dönüşmeye başladığı görülür görülmez, şiddetle bunun önüne geçilmeye çalışılarak sorumlulara ağır cezaî müeyyideler uygulanmaya başlandı. Bilhassa 16. yüzyıl bu açıdan, ve özellikle de Safevî propagandasının yarattığı olaylardan korkmaya başlayan Osmanlı merkezî yönetiminin, yukarıda sözü edilen üç sufi çevreyi, Bayrâmiyye Melâmîleri'ni, Halvetîler'in bazı kollarını ve Kalenderîler'i sürekli bir şekilde sıkı takibat ve baskı altına alması itibarıyla Osmanlı sufilik tarihindeki en buhranlı devrelerden birini oluşturur.

Bu perspektiften muhtelif tarikat çevrelerine bakıldığında, özet olarak şöyle bir görüntü ile karşılaşılır: Mevlevîler, daha bizzat Mevlâna zamanında Selçuklu yönetim çevreleriyle içiçeydiler. Mevlâna'nın IV. Rûkneddîn Kılıçarslan ve Pervâne Muîneddîn Süleyman ile olan yakınlığı çok iyi bilinir. Torunu Ulu Ârif Çelebi'nin şeyhliği döneminde de Mevlevîler, Menteşe ve Aydınogulları gibi muhtelif Anadolu beyliklerinin yönetim çevreleriyle müsbet ilişkiler geliştirmişler, böylece onların topraklarında zâviyeler açarak yerleşme imkânını bulmuşlardı.¹⁸ Daha önce de belirtildiği üzere, Osmanlı sultanı II. Murad, Edirne'de yaptırdığı dergâhla bu tarikata önem verdiğini göstermiştir. Ancak Mevlevîler'in Osmanlı yönetimi nezdindeki asıl saygınlığı 17. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamış olmalıdır. Mevlevîlik bu iyi ilişkileri korumak amacıyla dinî-sosyal çalkantılardan olabildiğince uzak durmaya çalışmıştır.

1416'da yaşanan Şeyh Bedreddîn olayının, Osmanlı merkezî yönetimini sufi çevrelere karşı son derece dikkatli ve uyanık olmaya sevkeden en önemli faktör olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple II. Murad zamanında Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kazandığı ün ve tarikatının Orta Anadolu'da elde ettiği üstünlük, bir ara tedirginlik kaynağı olmuştur. Nitekim 16. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîleri Osmanlı rejiminin en çok çekindiği ve sürekli göz altında tuttuğu sufi kesimlerinden biri haline gelmekte gecikmedi. Halvetîler, bilhassa İbrahim-i Gülşenî'ye mensup bulunan kol (Gülşenîyye), aşağı yukarı aynı kaderi paylaştı. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin II. Murad (1421-51) tarafından göz hapsine alınmak üzere Edirne'ye çağrılmasına benzer bir şekilde, Kanunî Sultan Süleyman (1520-66) zamanında da İbrahim-i Gülşenî İstanbul'a çağırılmış ve bir süre göz hapsinde tutulmuştur. Hele Kalenderîyye'nin muhtelif şubelerini teşkil eden tarikatlar, II. Bayezid (1481-1512) döneminden itibaren, bazan karıştıkları, bazan bizzat kendileri-

¹⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra...*, s. 69-75.

¹⁹ A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süffilik : Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 121-29.

²⁰ Bkz. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1982, s. 330.

²¹ Kutb teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve meseleyle ilgili kaynaklar için bkz. M. E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA*, XX/2 (Juillet-Août 1902), s. 61-110; F. de Jong, "Qotb", *Et2*.

nin çıkardığı bir takım halk hareketleri sebebiyle sıkı bir gözetim ve takip politikasına muhatap olmuşlardır.¹⁹

Osmanlı sufiliğini oluşturan bu değişik çevrelerin tarihsel köklerini ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki genel durumlarını, merkezî yönetimle ilişkilerini böylece kısaca özetledikten sonra, bunların doktrin yapılarını ve hâkim tasavvuf mekteplerini gözden geçirmekle, Osmanlı sufiliğine hâkim eğilimler hakkında da genel bir kanaate ulaşabiliriz.

Osmanlı tasavvufunun temel doktrini: velâyet ve kutb teorisi

Osmanlı döneminde, yukarıda belirtilen hemen bütün tarikatların kendi alanlarında bazı farklı ayin ve erkâna sahip bulundukları bilinmekle beraber, temel tasavvufî doktrin itibarıyla hepsinin, klasik tasavvufun temel doktrini olan *kutb* teorisi etrafında birleştikleri görülür. Bu doktrin Osmanlı döneminde de muhtelif tarikatları birleştiren ortak bir mahiyet arzeder.

Kutb teorisi, aslında, tasavvufun temel doktrinini oluşturan *velâyet* teorisi ile sıkı sıkıya bağlantılı çok önemli bir teoridir. Bu kavramın ilk bahis konusu edildiği yerlerden biri, 11. yüzyılın sufi müelliflerinden Hucvîrî'nin, *Keşfu'l-Mahcûb* adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada *velâyet* teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (öl. 908) sözleriyle *kutb* kavramını da bahis konusu eder.²⁰

Bazan *gavs* (yardım) ile aynı anlamda kullanılmakta, bazan da, *sâhibu'l-vakt* (vaktin sahibi) yahut *sâhibu'z-zamân* (veya *sâhib-zaman*) (zamanın sahibi) kelimeleriyle ifade edilmekte olup *insân-ı kâmil* kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında da uzun uzadıya açıklanmıştır. Menşei itibarıyla her halde İslâm öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yenî-eflâtuncu telâkkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken kutb, velâyet teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler piramidi"nin tepesindeki şahsiyettir. Kâinatta maddî manevî her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klasik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruat söz konusu olduğunda bazı değişiklikler, bir takım farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her *velî* hiyerarşisinin kendine mahsus bir *kutbu* vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde *kutbu'l-aktâb* (kutupların kutbu) denilen bir tek kutb bulunur.²¹

Bu tartışmalar tahlil edildiği zaman, İslâm dünyasında velâyet teorisinin zaman içerisindeki gelişim çizgisine paralel olarak kutb telâkkisinde de kısmen bir değişimin söz konusu olduğu anlaşıyor. Öyle görünüyor ki, tarikatların 11. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra, her tarikat çevresi, kendi şeyhini kutb, Hatta *kutbu'l-aktâb* kabul etmeye başlamıştır. Kutb teorisi, Sünnî inanç çerçevesinde sayılan Mevlevîlik, Rifaîlik, Kadirîlik, Halvetîlik vb. tarikatlarda sadece manevî, mistik nüfuzun ve gücün en üst mertebesi telakki edildiği halde, Kalenderîler ve Bayrâmîyye Melâmîleri gibi bazı sufi çevrelerde daha değişik bir niteliğe bürünmüştür. Bunun, onların geldiği sosyal tabanın merkezî iktidar karşısındaki konumu ile, buna bağlı olarak tasavvuf

anlayışlarının niteliğiyle alâkalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu tarikat çevrelerinde kutb, yalnız manevî nüfuzla değil, maddî nüfuzla da, daha doğrusu siyasal iktidar kavramıyla da ilişkilendirilmişti.

Buna tipik örnek olarak muhtelif Melâmî kaynaklarında yer alan kutb telâkkisine dair bir iki ilginç metni buraya kaydetmekte yarar vardır. 17. yüzyıl Melâmîler'inden La'lîzâde Abdülbâkî ile, 18. yüzyılda Bandırmalizâde Hâşim Mustafa'nın eserlerinde yer alır. La'lîzâde Bayramî Melâmîliği'ndeki kutb için aynen şunları yazıyor:

İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillâhi te'âlâ vârisu'l-haml-i Muhammedî olan Kutb-i Zeman dünyadan Âhîret'e hıramân oldıkda makam-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt mahz-ı fazl-ı ilâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve teâlâ cemî-i esmâ ve ef'âl ve sîfât-ı zâtiyye-siyle âna bi-lâ vâsita mütecellî kalb-i şerîfleri mîr'ât-ı mücellâda kâmilen nûr-ı âfîtab-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehamimül merkez-i kutbiyyetde kâim ve umûr-ı dîni hak ve adl üzre görmek için min indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kutbiyyetine şekk ve gümân kalmaz...²²

İmdi bi'z-zât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmiyye rûh-i Muhammedî'dir. Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan aktâb-ı zemân anların mürşididir, bi's-şâhs Sâhibu'z-zeman ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sırr-ı ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklimin imâretine ta'alluk iderse evvelâ Kutb-i zemân ve Halîfe-i Nefs-i Rahmân ol iklimde zâhir ve nümâyân olup...²³

Bandırmalizâde ise bu konuda şunları yazıyor:

İmdi ey da'vây-ı îman ve ikrar eyleyen hazer eyle ki serhadd-i hakikatde muhâfaza-i hisn-ı Melâmiyyûn'a Hâtemu'l-Enbiyâ Mürşid-i 'âlem'in a'mâl ve ef'âlini görmeğe ve bilmeğe tâlîp olma. Anların ahvâlî akla sığmaz....(Kul innemâ ene beşerun mislûküm yûhâ ileyye) misdâkinca neslen ba'de nesl ve karnen ba'de karn ile'l-ebed vâris-i esrâr-ı nübüvvet ve velâyet Hâtemu'l-evliyâ Sultânul-Melâmiyyin olanların tecdîd ve zuhûr-ı beşeriyetleri (sümme'l-emsal bi'l-emsal) delâletiyle aded-i zevk ve ırfanları bî-nihâye olmaktadır. Ve kezâlik esrâr-ı nübüvvet ve envâr-ı velâyete mazhar-ı vâris-i çehârdeh merâtib seyrîyle zuhûr ider. Hâtemu'l-evliyâ ve Sultânul-Melâmiyyin hazerâtının uzv-ı mübârekleri cümle ecsâdî ve kuvâları cümle ervâhî muhîtdir. Ve her biri bir andadiledüğü sûret ve ecsâd ile istedüğü zamanda ve mekânda tayy-ı 'amel eyler. Bir anda hem meşrûkda hem mağribde ve hem Mekke'de ve hem rûhu'l-ecsâd olan cesed-i pâki olduğu mahalde görünür. Belki her anda ve her zamanda ve her mekânda bir sûret ile zâhir olur. ²⁴

Özetle ne demek istedikleri söylenecek olursa, bu metinlerde çizilen *kutb* portresi, kutsal bir ilâhî varlığı anlatması itibarıyla pek çok bakımlardan dikkatle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre *kutb*, gerçekte Peygamber'in ruhudur; Allah'ın tecellîgâhıdır; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecellî ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî *kutup*larında görünen de aslında odur.²⁵ *Nübüvvet* ve *Velâyet*'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adalet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından *halîfe* ve *hakem* kılınmıştır. Kısacası *kutb*, Allah'ın bu âlemi yönetmek

²² Bkz. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, SK (Pertev Paşa), no. 636, y. 137b-138b.

²³ Bkz. La'lîzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt)*, s. 7. (La'lîzâde'nin bu eserinin bir önceki dipnotta zikredilen yazma nüshası arasında bazı farklar mevcuttur. Bu sebeple bu çalışmada her iki nüsha da kullanılmıştır). Biz ayrıca matbû nüshanın epeyce kısaltılarak basıldığı kanaatindeyiz.

²⁴ Bkz. Bandırmalizâde Hâşim Mustafa el-Üsküdarî, *Etvârul-Melâmiyyin ve Esrârul-İlâhiyyin*, İMK, Manzum, mecmûa nr. 737, y. 157b-158a.

²⁵ Meselâ bkz. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, *Kutbiyye-i Dil-i Dâdâ*, s. 112:

*Ben ol İsmâil'em meydana kurban olmağa geldim
Bu sâret-i hilkatın hal'eylerem cismimi olur ifnâ
Yine bir dahî geldikde okırlar ismimi İbrâhîm
Cihanda yine Oğlan Şeyhliği ile oluram imlâ*

Dikkat edilirse burada İbrahim Efendi, kendisinin vaktiyle Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sûki olduğunu imâ ederek, şimdi de İbrahim olarak göründüğünü, bu yüzden lâkabının yine Oğlan Şeyh olduğunu söylüyor.

üzere ilâhî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalâde bir varlık, adeta Allah'ın kendisidir. Metinlerin bütün dolambaçlı üslup gayretlerine rağmen söylenmek istenen bizce budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak Bayrâmiyye Melâmîliği'nde kutb, yalnız manevî değil, fakat özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adaleti hâkim kılacak *Mehdî* kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, *sâhibu'z-zemân* (veya *sâhib-zemân*) olarak düşünülmüştür. *Sâhib-zemân* aynı zamanda *Sûret-i Rahmân*, yani Allah'ın görüntüsüdür.²⁶ Böylece Bayrâmiyye Melâmîliği'nin doktrininde kutbun hem dinî, hem de dünyevî (daha doğrusu siyasî) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir. Melâmîler bu inançlarının tabii sevgiyle Osmanlı sultanlarının hem dinî, hem dünyevî otoritesinin gayri meşrû olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de, kendi kutbları olduğuna inanmaktadırlar. İşte gerek Melâmîlerde gerekse Kalenderîlerde zaman zaman merkezî iktidara karşı girişilen bir takım sosyal hareketlerde bu teori bir siyasal ideoloji olarak kullanılmaktaydı.

²⁶ Bkz. La'lizâde, *Sergüzeşt...*, y. 140a.

²⁷ Bkz. *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, yay. haz. A. Güzel, Ankara 1983; Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, yay. haz. A. Güzel, Ankara 1987; Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, yay. haz. A. Güzel, Ankara 1989.

Osmanlı tasavvufunun ana mektepleri

Kısaca belirtmek gerekirse, esas olarak Osmanlı dönemi sufilığının Vahded-i Vücutçu bir çizgide ve bu çerçevede de iki ana istikamette geliştiğini söylemek yanlış değildir. Bu mektep Osmanlı sufilğinde popüler ve yüksek seviyede olmak üzere iki paralel biçim gösterir.

Vahded-i Vücutçu popüler tasavvuf

Bunlardan birincisi, daha 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Maverâünnehir, Harezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mıntaka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girdi. Daha önce gerek Ahmed-i Yesevî, gerekse Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'nin çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmesine rağmen, henüz Vahded-i Vücut telâkkisini tanımamış olan bu sufi düşünce, 13. yüzyılda bu telâkkiyle tanıştı ve çok kuvvetli bir biçimde kaynaştı. O kadar ki, artık 13. yüzyılın sonlarında ve 14. yüzyılın başlarında Yunus Emre, 14. yüzyılda Abdal Musa, 15. yüzyılın başlarında onun müridi Kaygusuz Abdal, bu kuvvetli cezbenin etkisi altında çok güçlü bir Vahded-i Vücut düşüncesini şiirlerinde terennüm ediyorlardı. Horasan Melâmetîliği'nin derin etkisini de bu tasavvufî şiirlerde çok açık bir biçimde görmek mümkündür. Zikredilen bütün bu sufiler, *melâmet* kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler Vahded-i Vücutçu sufi doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok nazmın tercih edildiği görülür. Bu Vahded-i Vücut telâkkisinin aşırı cezbe ile sık sık *hulûl* (*incarnation*) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de olağan durumlardandır. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserlerinde veya *Dilgüşâ*, *Saraynâme*, *Vücûdnâme* gibi manzum terennümlerinde her iki tavrı da görebilmek mümkündür.²⁷ Bu eserler, başlangıçta hemen tamamıyla şifahî olan bu popüler tasavvufî düşünce geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş bu türün örneklerini sergileyerek yazılı bir gelenek oluşturmaya başladığının göstergeleridir.

Rum Abdalları denilen bu heterodoks tasavvuf çevrelerinin 16. yüzyılın başında bü-

tün kültür ve düşünce mirasına varis olan Bektaşîlik, bu coşkucu *Vahded-i Vücud* düşüncesinin de mirasçısı idi. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşî şairleri, divanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de *nefes* denilen kendine özgü ilâhilerinde coşkun bir *tenâsüh* ve *hulûl* inancına dönüşmüş *Vahded-i Vücud* telâkkisini tek hâkim renk haline getirdiler. Bu *Vahded-i Vücud*, daha yerinde bir ifadeyle *Vahdet-i Mevcûd* anlayışında büyük ölçüde yine Hurûfîliğin etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. 16. yüzyılda Viranî, Teslim Abdal, Yeminî ve daha birçokları, 17. yüzyılda Muhyiddin Abdal, bu hâkim rengi kuvvetle temsil ettiler.²⁸ O kadar ki, onlardan sonra gelen hemen hemen bütün Bektaşî şairleri, onların terennümlerini ve işledikleri temaları aynen taklid etmekten öteye pek gidemediler. 16. yüzyılda Pir Sultan Abdal ve diğer bazı Alevî sufi şairleri ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle, sonuçta panteizme ulaşan bu popüler *Vahded-i Vücudçu* tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.

Vahded-i Vücudçu yüksek tasavvuf

Vahded-i Vücudçu yüksek düşünce mektebine gelince, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Bunlardan birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayrâmîlikten gelişen bir tarikat olan Celvetîliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'dir (öl. 1623). Hüdâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak *Vahded-i Vücudu* olabildiğince şerîat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. *Divân-ı ilâhiyyat*'ı, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır. Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed'e sunduğu bir arızasında, *Vahded-i Vücudu* panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddîn'e ve taraftarlarına şiddetle çatmıştır. Aynı tarz bir *Vahded-i Vücud* anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn-i Arabî ile bir tutan Bursevî, velûd bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır.²⁹ Bu son iki mutasavvıfın *Vahded-i Vücud* anlayışlarının, panteizmle en ufak bir ilgisi olmadığını bir kere daha belirtelim.

Vahded-i Vücudçu doktrin, Nakşibendîlik içerisinde de kendine belli ölçüde yer bulmuştur. Bu doktrini Ehl-i Sünnet çerçevesinde başarıyla yorumlayan ve sonraki devirlere de etkisini yayan kişi, hiç şüphesiz Molla Abdullah-ı İlâhî-i Simavî (öl. 1494) olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendîliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlâhî, özellikle *Risâle-i Vücûd* ve *Risâle-i Ahadiyye* isimli eserlerinde *Vahded-i Vücud* hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'ına yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir. Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerinden daha pek çok kişi bahis konusu edilebilir; fakat bizim burada sözünü ettiklerimiz, Osmanlı tasavvufi düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.

İkincisi ise, yarı felsefî bir nitelik arzetyekte olup, 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn (öl. 1416) ile başlayan, 16. ve 17. yüzyılda Bayrâmîyye Melâmîleri ile Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenîlerde görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli *Vahdet-i Mevcûd* yorumudur. Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı *Vahded-i Vücudçu* tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, bütün asırlar bo-

²⁸ Bu sayılan şairlerin Hurûfîlik izlerini yansıtan nefesleri için bkz. S. N. Ergun, *Bektaşî Şairleri*, İstanbul 1930 ve *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, 3 cilt; A. Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963; C. Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul 1973.

²⁹ Bursevî hakkında bkz. T. Houtsma, "Bursavi", *El1*.

³⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridat*, SK (Hacı Mahmud), no. 02841.

³¹ Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakayık-ı Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* s. 174.

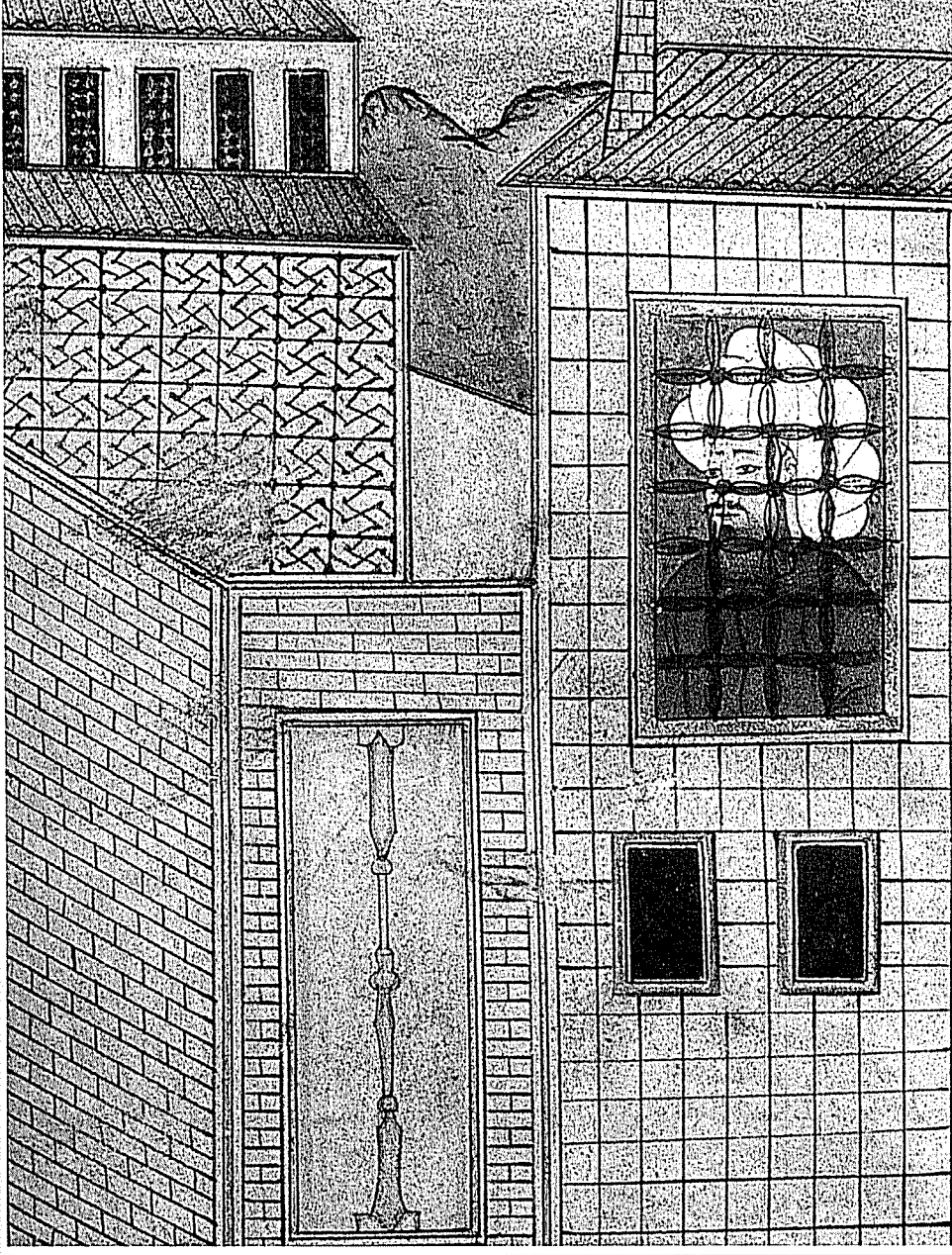
³² Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya: Peygamberler Tarihi*, İstanbul 1955, XX. cilt, s. 1743-46.

yunca ulema kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla söz konusu bu eğilime aslında *Şeyh Bedreddîn Mektebi* veya *Bedredinizm* demek de mümkündür. Gerçekten de Osmanlı tasavvufi doktrininde bir Şeyh Bedreddîn mektebinden bahsedilebilir. Şeyh Bedreddîn'in bu tarz panteist Vahdet-i Mevcûd anlayışının, 16. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîliği ve Halvetiyye tarikatı içinde, İsmail-i Ma'sûkî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî ve Niyazî-i Mısırî gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü müşahade etmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn mektebinin gerçek birer takipçisi sayabiliriz. Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini yansıtan tek kaynak, *Vâridat* adıyla bilinen ünlü risaledir.³⁰

Önce şunu belirtelim ki, insanların bu "cirmi küçük cürmü büyük" ufak Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemanın ve sûfiyyenin ilgisini çektiği, müspet veya menfî bir takım tepkilere yol açtığı gözleniyor. 16. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi'nin, 17. yüzyılda ünlü Celvetî Şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, dönemlerinin padişahlarına verdikleri lâyihalarda, *Vâridat* yüzünden Şeyh Bedreddîn'i, *Şeyh Bedreddîn el-maslûb indallâhi'l-mağdûb* (Allah katında gazaba uğrayan, asılmış Şeyh Bedreddîn) olarak nitelendiriyorlardı. *Vâridat*'ın bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, 16. yüzyılda Taşköprülüzâde, ilginç bir anekdotla belgelediği gibi,³¹ bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz *Vâridat*'taki düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve ona bağlananların *zındık* ve *mülhid* olduklarına dair fetvâlar verilmekteydi. Hatta 19. yüzyılda dahi *Vâridat*'ın hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'dan öğreniyoruz.³²

İşte bu farklı tepki ortamında her şeye rağmen *Vâridat*'ın yine de değişik çevrelerin olumlu ve olumsuz anlamda ilgi odağı olmaktan kurtulamadığı, çevirisinin yapıldığı, içindeki düşünceleri tasdik veya red makamında, birbirinden çok farklı yaklaşımlarla üstüne bazı şerhler de kaleme alındığı görülüyor. Meselâ son devir şeyhülislâmılarından Musa Kâzım Efendi'nin bir *Vâridat* çevirisinin bulunduğunu biliyoruz. Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*'da, *Vâridat*'a yapılan şerhleri sıralar. Ondan öğrendiğimize göre, *Vâridat*'ı olumlayan şerhlerden ilki, üstelik, Nakşibendiye tarikatını Anadolu'da ilk tanıtan ve yayan, yukarıda da sözü geçen Molla İlâhî'ye aittir. İkincisi, bizzat Şeyhülislâm Ebusûud Efendi'nin babası Şeyh Muhyiddîn Muhammed Yavsî'nindir (öl. 1514). Bir üçüncü şerh ise, 19. yüzyılda yaşamış olup Üçüncü Devre Melâmîliği'nin kurucusu olarak tanınan Seyyid Muhammed Nûr el-Arabî (öl. 1888) tarafından kaleme alınmıştır. Ünlü Halvetî Şeyhi Niyazî-i Mısırî de *Vâridat*'ın çok mühim bir eser olduğunu dile getirmiştir. *Vâridat*'ın sırf onu eleştirmek, daha doğrusu reddetmek maksadıyla kaleme alınan malum tek şerhi ise, aslında kısmî bir şerh olup, 16. yüzyılda yaşamış Nureddinzâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed (öl. 1573) tarafından yazılmıştır. Molla İlâhî ve Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin gözünde "Dinin parlak ayı, âriflerin güneşi" olan Şeyh Bedreddîn, eserini insanları "sapkınlıktan kurtarmak" amacıyla yazdığını belirten Nureddinzâde'nin gözünde tam bir *zındık* ve *mülhid* olarak değerlendirilmiştir.

Vâridat'ı orijinal bir düşünce eseri olarak görmek bilimsel açıdan bizce mübalağalı bir yaklaşımdır. Zaten *Vâridat*'ı Osmanlı döneminde ve günümüzde tartışma konusu yapılarak öne çıkaran özellik, bir düşünce eseri olarak orijinalliğinden veya yüksek niteliğinden



125— Şakayıkü'n-Nu'mâniyye tercümesinden Şeyh Bedreddîn. TSM H1263, y. 42a.

den değil, kanaatimizce içindeki görüşlerin, resmî İslâm anlayışı karşısındaki aykırı konumundan ileri gelmektedir. Ama Şeyh Bedreddîn'in kişiliği açısından önemli olan bu değildir. Zamanının ve mekânının *ilim* ve *âlim* anlayışı çerçevesinde olmak kaydıyla, Şeyh Bedreddîn'in bir İslâm âlimi olarak değer ve önemi, bize göre mutasavvıf kişiliğinden daha orijinal ve daha ileridedir. Çünkü Şeyh Bedreddîn, *Fusûsu'l-Hikem* üzerine şerh yazmış biri sıfatıyla da yukarıda da söylendiği üzere, tasavvufta Muhyiddîn-i Arabî mektebinin panteizme kayan bir takipçisidir. Hatta bu o kadar açıktır ki, Ahmed Cevdet Paşa *Vâridat* için "*Fusûs'u taklid yollu yazılmış bir risâledir*" der.³³ Böylece Ahmed

³³ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya...*, XX, s. 1746.

Cevdet Paşa da *Vâridat*'ın orijinal bir eser olmadığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Ama bu onun bir mutasavvıf olarak önemsiz olduğu anlamına kesinlikle gelmez.

Vâridat'ın muhtevası konusuna gelince, esasında bu eserin bir muhtevâ tahlili ve değerlendirilmesi, Şerefeddin Yaltkaya başta olmak üzere, hem Bezmi Nusret Kaygusuz ve Abdülbâki Gölpınarlı gibi, Şeyh Bedreddin üzerinde bizzat kendi eserleri dahil, birinci elden kaynakları kullanabilen uzmanlar tarafından –belirttiğimiz çerçevede olmasa bile– kısmen gerçekleştirilmiş, hem de 1960'lar sonrasında Şeyh Bedreddin'le ilgilenen, ancak söz konusu kaynakları kullanamayan bazı popüler yazarlar tarafından spekülâtif bir şekilde yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Birinci gruptakilerin değerlendirmeleri daha çok teolojik merkezli olmakla dikkat çekerken, ikincilerinki hemen tamamıyla –aslında Müslüman olmayan, ateist bir Şeyh Bedreddin imajı yaratmaya yönelik– tahlil ve değerlendirmeler olarak göze çarpıyor. Ancak her iki gruba ait bu tahlil ve değerlendirmelerin, yukarıda vurgulandığı tarzda, İslâm düşünce tarihindeki benzeri fikir ve görüşlerle karşılaştırılmak suretiyle yapılmış, sistemli, itinalı ve derinlikli tahliller olduğu söylenemez. Esasında bu tür bir çalışma, İslâm ilâhiyatı, tasavvufu, felsefesi ve tarihi konularında kuvvetli bir formasyon isteyen güç, ama o nisbette de lüzumlu bir çalışmadır.

Vâridat'taki fikirler sistemli bir şekilde sıralanmış olmayıp, şuraya buraya dağılmış vaziyettedir. Bu görüşlerde İslâm'ın temel inanç esaslarının, dönemi için çok cesur sayılabilecek bir üslup ve açıklıkla tartışıldığı görülür.

Bunların başında "Allah" kavramı gelir. *Vâridat*'ta bu konuda ilk dikkati çeken şey, bir ikilem içinde bulunulmasıdır. Bazı yerlerde bu âlemden ayrı soyut bir "Allah" kavramına inanıldığını gösteren şeyler anlatılır. Âyetlerden bahsedilirken, "Yüce Allah buyurmuştur ki" ifadesi kullanılır. Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bu peygamberlerin ve onlara gelen vahyin hak olduğu ifade edilir. Bazı yerlerde ise, Allah'ın bu âlemin kendisinden başka bir şey olmadığı fikri yansıtılır. Ezelî ve ebedî olan bu âlemde, her şey O'dur, O da her şeydir. Bu sebeple biri "Ben Allah'ım" dese, her şey O'nun cevherinden meydana geldiği için doğru söylemiş olur. Görünürde her ne kadar âlemdeki varlıklar sonradan olmuş gibi algılanırlarsa da, aslında O'ndan başka bir şey olmadıklarından, kadîm ve ezelîdirler, yaratılmamışlardır. Görünen "mutlak varlık", fiil ve tesir itibarıyla yaratıcı ilâh, o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış olan mevcudattır. Bu itibarla Allah'ın zuhura, yani görünmeye meyli vardır. Allah'ın zuhuru ise insandır. Çünkü en güzel sûret insanındır. Nasıl insanın tek tek organları insan olmayıp ancak hep birlikte insanı teşkil ediyorsa, bu âlemdeki tek tek hiçbir şey de Allah değildir, ama bütünü Allah'tır. Bu yüzden Allah'ın iradesi, âlemdeki varlıkların kabiliyetleri çerçevesinde cereyan eder. Yani Allah, ancak olabilecek olanları diler, olmayacak olanları dilemez. Böylece Allah'ın iradesi, varlıkların istidatlarıyla sınırlı olmaktadır.³⁴

İşte bu suretle âlemin, yani kâinatın ezelî ve ebedî olduğunu kabul noktasından yola çıkılarak *kıyamet* denilen olayın da meydana gelmeyeceği, yani kâinatın yok olmayacağı söylenir. Daha önce kıyametin zamanıyla ilgili pek çok tahmin yapılmış, ama hiçbirisi çıkmamıştır. Bundan sonra da binlerce yıl geçse bile, yine böyle bir şey olmayacaktır. Zaten esasında kıyamet, insanın ölümü demektir. Ölmüş olan beden toprağa karışıp dağılınca, bir daha sanıldığı gibi bir araya gelip dirilmez. Böyle olunca *haşir-i ec-sâd* denilen şey, halkın zannettiği gibi gerçekten cesetlerin maddeten dirilmesi değil-

³⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, Kâmil Şahin Özel Kütüphanesi nüshası, y. 5a, 11a; krş. M. Şerefeddin, s. 28-29.

dir; Zât'ın (ilâhî tecellînin) zuhuru ve sıfatların saltanatının yıkılıp gitmesi demektir.³⁵

Bu meseleyle bağlantılı olarak *Vâridat*'ta *ruh* konusunda da ilginç düşünceler dile getiriliyor. Buna göre ruh, bedenın yaşama kabiliyetinden başka bir şey değildir. Allah'ın bedeni yaratmasıyla ruh da hasıl olmuş olur; ölüm olayıyla bedenin yaşama kabiliyetini kaybetmesi sonucu, ruh da yok olur. Kısaca ruh bedenle kaimdir, onun dışında müstakil bir varlık değildir. Böyle olunca Cennet ve Cehennem, hûriler, nehirler, köşkler vs. cahil halkın sandığı gibi değildir. Çocukları bir işe sevk etmek için nasıl onların hoşuna gidecek bir takım semboller kullanılırsa, bunlar da öyle temsili kavramlardır. Esasında ise Cennet, insana sürur, huzur veren hallerdir, Cehennem ise ona sıkıntı, acı ve keder veren durumlardır. Dolayısıyla ayrıca bir Cennet ve Cehennem yoktur, ikisi de bu dünyadadır. İnsanlar doğru yoldan sapmasınlar, kötülüğe meyletmesinler diye bu kavramlar konulmuştur.³⁶

Vâridat'ta Melek, Cin, Şeytan hakkındaki fikirler de dikkat çekicidir. İnsanı doğruya, iyiye, gerçeğe sevkeden kuvvetler Melek; kötülüğe, zarara, ahlâksızlığa, gerçeklerden yüz çevirmeye yönlendiren şeyler ise Şeytan'dır.³⁷ Cin denilen varlıklara gelince, bunlar aslında insanların kendi hayallerine göre tasavvur ettikleri mevhum şeylerdir. Bu sebeple insanlar bunları kendi istidatlarına göre şekillenmiş olarak görebilirler veya göremezler, ama bu onların gerçekte var oldukları anlamına gelmez.³⁸

İşte Şeyh Bedreddin'i çoğu Osmanlı ulemasının hatta sûfiyyesinin bile gözünde asırlarca *zındık* ve *mülhid* yapan bu fikirlerdir. İşin tuhaf yanı, asırlar boyu Şeyh Bedreddin denildikçe hatıra *Letâiyü'l-İşârât* ve *Câmiu'l-Fusûleyn* yazarı âlim Şeyh Bedreddin'den çok, *Vâridat* yazarı "*zındık* ve *mülhid*" Şeyh Bedreddin gelecektir. Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey işte bunun için bulabildiği *Vâridat* nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yakıyordu.³⁹

Sonuç olarak, ister heterodoks, ister Sünnî çerçevede olsun, muhtelif kesimleriyle 'Osmanlı sufiliğinin en aşırısından en ılımlısına kadar, Vahded-i Vücut'u kendi teşekkül ve gelişme sürecinin ana eksenine haline getirdiği, dolayısıyla Osmanlı tasavvufi düşüncesinin genelde Vahded-i Vücutçu bir karakter taşıdığı söylenebilir.

Tasavvuf karşıtı akımlar

Bu kitaptaki "Dinî bilimler ve ulema" adlı makalede yeteri kadar bilgi verildiği için, burada tafsilatına girişmeyeceğimiz bir meseleye sadece işaret edip geçmekle yetineceğiz: Bu, 16. yüzyılda esas itibarıyla Birgivi Mehmed Efendi (öl. 1573) tarafından başlatılan, tasfiyeci bir İslâm anlayışının ortaya çıkardığı, tasavvufu, daha doğrusu yozlaşmış tasavvufi uygulamaları toplumsal bozulmadan sorumlu tutma eğilimidir. Bu eğilim, Kadızâdeliler hareketi sayesinde, o zamana kadar Osmanlı topraklarında pek görülmeyen, tam anlamıyla tasavvuf aleyhtarlığı haline dönüşmüş ve saldırgan bir mahiyet kazanarak tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Bunun dışında, zaman zaman bazı münferit tavırlar dışında, Osmanlı İmparatorluğu'nda hiçbir zaman ne devlet, ne halk, ne de ulema tarafından sistemli ve ciddi bir tasavvuf düşmanlığı sergilenmiştir.⁴⁰

³⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, y. 1b, 7a, 26a; krş. M. Şerefeddin, s. 31-32.

³⁶ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, y. 25a-25b; krş. M. Şerefeddin, s. 35-36.

³⁷ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, y. 3a, 7a.

³⁸ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, y. 2a, 7a; krş. M. Şerefeddin, s. 37-38.

³⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya...*, XX, s. 1743.

⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Y. Ocak, "Oppositions au soufisme dans l'Empire ottoman aux quinzième et seizième siècles", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, yay. haz. F. de Jong-B. Radtke, Leiden 1999, s. 603-13.

Tekkeler ve zaviyeler

Şehir, kasaba ve köylerde veya işlek yollar üzerinde kurulmuş olup içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı, gelip geçen yolcuların konaklayıp misafir edildiği tarikat yapıları olan tekkeler ve zaviyeler, büyük bir ihtimalle tarikatların ortaya çıkmaya başladığı 11. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında görülmeye başladı.⁴¹ O zamana kadar mevcut olmayan bu kurumlarla beraber tasavvuf tarihi yepyeni bir aşamaya girdi. Tasavvufî hayatın topluca ve organize bir biçimde yaşandığı bu kurumlar, bir yandan tasavvuf ağırlıklı yepyeni bir İslâmî kültürün üretim merkezleri olurken, diğer yandan da bulundukları İslâm ülkelerinde, şeyhler ve dervişlerden oluşan yeni bir toplumsal zümreyi meydana çıkardı. Bu zümreler artık kendi çevrelerinde gerek toplum, gerekse siyasal otorite üzerinde etkili olmaya başladılar. İşte Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıktığı yıllarda bu çevreler prestijlerinin doruk noktasındaydılar.

Osmanlı Devleti teşekkül ederken, hiç şüphe yok ki kendi hakimiyet alanı içindeki bir takım sosyal güçlerden yararlandı. Bu güçler arasında en önemlilerinden biri de şeyhler ve dervişler, başka bir deyişle işte bu Sufî çevrelerdi. Osmanlı hükümdarları bu çevrelerin halk üzerindeki nüfuz ve etkilerini çok iyi biliyorlardı. Onların bu etkili çevrelere karşı hem kişisel saygı ve ilgileri sebebiyle, hem de toplumun içindeki prestijlerinden yararlanmak, dolayısıyla kendi meşruiyetlerini de sağlamlaştırmak amacıyla daha başlangıçtan beri yakınlık ve kolaylık gösterdikleri malumdur. Bu yakınlığın, onlar için zengin vakıflarla donatılmış tekkeler ve zaviyeler açmak, veya diğer beyliklerden ele geçirdikleri topraklarda eskiden mevcut olanların devamını sağlamak, yahut da muhtelif tarikatlara mensup şeyhlerin kendi açtıkları benzer kurumları resmen tanıyarak yeni vakıflarla techiz etmek şeklinde tezahür ettiğini biliyoruz.⁴² Onların bu politikalarının, Rumeli fetihleri süresince aynı zamanda iskân meselesinin de hallinde önemli bir rol oynadığını, vaktiyle Ö. Lütfi Barkan arşiv belgeleri ile göstermişti.⁴³

16. yüzyılda artık imparatorluk topraklarının hem Asya ve Afrika, hem de Doğu Avrupa'da yer alan bölgelerindeki şehirler, kasabalar ve köylerde muhtelif tarikatlara ait yüzlerce tekke ve zaviye bulunuyordu. Osmanlı merkezî yönetimi özellikle 15. yüzyılın ortalarından itibaren bunları tamamıyla kendi denetimine almıştı. Yukarıda bahisleri geçen büyük tarikatların tekkeleri ile, daha tâli-derecedekilerin tekkeleri arasında, hatta bu büyük tarikatların İstanbul, Edirne, Bursa, Konya vb. büyük şehirlerde bulunanları ile kasaba ve köylerde bulunanlarının arasında nitelik itibarıyla muhakkak ki fark vardı. Birinci gruptakiler daha büyük ve daha kalabalık oldukları gibi, bulundukları yerlerin gereği olarak daha üst seviyede bir tasavvuf kültürünün eğitim mekânları idiler. Bilindiği gibi, Osmanlı tarihi boyunca, Mevlevîlik başta olmak üzere, tasavvufî düşünce, edebiyat ve musîkî alanlarındaki yüksek ürünlerin üretim merkezleri bu gruba girenler idi. Bunların, o şehirlerin yüksek tabakasından da mensupları ve müdavimleri bulunuyordu. Bu durumlarına paralel olarak, tasarruf ettikleri vakıf gelirleri de o nispette zengin idi.

Bu tekke ve zâviyelerin bir kısmı, Mevlevîlik ve Bektaşîlik tarikatına mensup olanlarda olduğu gibi, merkezi bir yönetimle idare olunuyor ve her tekke ve zaviyenin şeyhliği boşaldığında, yerine *dergâh* veya *âsitâne* denilen merkez tekkeden tayin yapılıyordu. Osmanlı merkezî yönetimi bunu yalnızca onaylamaktaydı. Daha az öneme haiz di-

⁴¹ Bkz. A. Y. Ocak-Süreyya Faroqi, "Zâviye", *İA*.

⁴² Bkz. Ocak, "Oppositions au soufisme..."

⁴³ Bkz. Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri; II. Vakıfların Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Kullanılmasında Diğer Şekiller", *Vakıflar Dergisi*, c. II (1942), s. 274-386.

ğer tarikatların tekke ve zaviyelerinin şeyhliğine tayin işlemi ise Osmanlı merkezî yönetimi tarafından gerçekleştiriliyordu. Bu tarikatların başındaki şeyh ailelerinden bir kısmı, Mevlâna ve Hacı Bektaş veya Ahî Evren yahut Emirci Sultan dergâhlarında olduğu gibi, genellikle Osmanlı hanedanından bile daha eski, dolayısıyla devlet yanında da çok itibarlı ve güçlü idiler.⁴⁴

Mimarî yapı itibarıyla tekke ve zaviyelerin hepsi aynı niteliğe sahip değildi. Bunlardan bir kısmı, özellikle ait olduğu tarikatın pirinin türbesini de ihtiva eden, dolayısıyla tarikat tekkeleri içinde merkezî konumda bulunanlardan bazıları, Osmanlı Devleti'nden de eski olup abidevî binalar idi. Bunlar Osmanlı döneminde de sürekli bakım ve tamir görmekte, kullanılmakta idiler. Konya'da Mevlâna Dergâhı, Nevşehir Hacıbektaş'ta Hacı Bektaş-ı Velî Âsitanesi, Eskişehir'de Seyyid Gazi, Uryan Baba ve Sultan Şucâeddin zaviyeleri, Yenişehir'de Postınpuş Baba Tekkesi gibi bir kısmı,⁴⁵ gerçekten mimarî değeri olan abidevî yapılarıdır. Köylerde ve kasabalarda bulunanların çoğu ise, genellikle itinasız, basit malzemedен yapılmış olmaları sebebiyle hemen hemen hepsi günümüze intikal edecek kadar dayanıklı olamamışlardır.

Türkiye tarihinde bu tekkelerin bir kısmı, Babaîler isyanı, Şeyh Bedreddin isyanı ve benzeri, önemli ve büyük toplumsal hareketlerin üsleri ve merkezleri olarak da isim yapmışlardır. Bu tarihî mekânlardan bugün çoğu harap bir durumda veya tamamıyla ortadan kalkmış bulunmaktadırlar.

Sonuç

Şunu hiç çekinmeden söyleyebiliriz ki, tarikatlar da İslâm dünyasında en parlak dönemlerinin bir kısmını Osmanlı İmparatorluğu zamanında yaşamışlardır. Şeyh Bedreddin, Hacı Bayram-ı Velî, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rûmî, Molla İlâhî-i Simmavî, Ziyâeddin Halid Gümüşânevî, Şeyh Şa'ban-ı Velî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Niyazî-i Mısırî vb. isimlerini burada saydığımız veya saymadığımız mutasavvıflar, Osmanlı İmparatorluğu döneminde tasavvuf düşüncesine mühim katkılarda bulunmuş büyük isimlerdir. Ayrıca tasavvuf edebiyatı alanında İsmail Hakkı Bursevî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Niyazî-i Mısırî, Şeyh Galip gibi isimler, tasavvuf musikisinde İtrî ve Dede Efendi gibi gerçekten çok önemli kişiler, hep Osmanlı döneminin tasavvuf tarihine katkılarınıdır. Her ne kadar Şihabeddin-i Sühreverdî ve Muhyiddin-i Arabî gibi tasavvufî düşünce tarihinde büyük inkılaplar yapmış teorisyenler veya Mevlâna, Yunus Emre gibi büyük ilâhî aşk şairleri yetişmemişse de, Osmanlı dönemi tasavvuf kültürünün, genel tasavvuf tarihi içinde çok önemli bir yer işgal ettiğine şüphe yoktur.

⁴⁴ S. Faroqhi, "XVI.-XVIII. yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, yay. haz. Ö. Ökyar, Ankara 1975, s. 197-230.

⁴⁵ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik...*, s. 184-97.